

プラトン対話篇『パイドロス』における

エロースと自己把握の関わりについて¹

三浦太一

はじめに

『パイドロス』において、「エロース」及びそれに由来する狂気は、作品前半部を構成する三つの演説の中心的な議論対象となっている。ただし、その意味と評価は作品の進行と共に変更される。本稿の目的は、この変更を通じて示されるエロースと狂気の意味の適切な解釈を検討し、それと共に、エロースと作品内で示唆される哲学者の自己知との関わり、あるいは、完全な自己知に至る過程という意味での自己把握との関わりを示すことにある。

エロースという言葉自体は人間の有する恋の欲望と恋を司る神エロースの両方を意味しうるが、この意味の違いは、演説での議論展開に影響を与えている。三つの演説のうち最初の二つ、リュシ阿斯演説（230e–234c）とソクラテス第一演説（237a–241d）では、エロースは人間の性的かつ病的な欲望であり、有害なものとして扱われる。他方、ソクラテス第二演説（243e–257b）は、エロースを神格として認め、前の演説が、神あるいは神に由来するはずのエロースとそれがもたらす狂気とを悪しきものとして扱っている点を批判する。このように、エロースの意味の違いはエロースの評価の違いにも影響する。

エロースの意味の違いは、それがもたらす狂気の意味の解釈にも影響をもたらす。エロースが人間の内的欲望と神の両方を意味しうるように、エロースの狂気は、内的な問題のある欲望を意味すると同時に、外部のものを取り憑きを意味しうる。第二演説では、哲学者がエロースの狂気を有することから、この狂気の在り方が作品解釈において深刻な問題となった。というのも、理性的営みであるはずの哲学に狂気がいかに関わるかを説明しなくてはならないからだ。ヴラストスはこれを深刻な逆説として捉えた²。この問題に対して、哲学者の狂気から取り憑きの要素を捨象し、理性的狂気というべきものを見る研究者もいる。たとえば、モーガンによれば、哲学者は神であるエロースに取り憑かれている

¹ 本稿は 2021 年 9 月に開催されたギリシャ哲学セミナーにおける発表原稿に修正・加筆を行ったものです。運営委員および事務局の先生がた、司会の高橋雅人先生、発表に対する様々な質問やご指摘に感謝申し上げます。

² Vlastos 1981, p. 27, n. 80. スコットはヴラストス論文での問題提起に言及しつつ、『パイドロス』における哲学と狂気の並列を驚くべきものであると表現する (Scott 2011, 169)。

るのではない³。第二演説において、哲学者の魂はかつて天上で見たアイデアを想起し、そして、美しい少年を恋する際には、エロースに取り憑かれ、恋の相手と共有する自らの神的本性を把握している。哲学者の魂は、アイデアへの記憶を通じて本人の内部の神的な欲求に取り憑かれているのであって、外部のものの侵入・取り憑きを被っているのではない。同様に、ウェルナーも、哲学者は神ではなくアイデアに取り憑かれているため、哲学者が有する狂気は通常のそれとは異なり、何らかの自己制御が保たれていると考える⁴。

以上のエロースと狂気の解釈問題において、本稿は、エロースの働きは内的な欲望にのみ帰することはできず、外部の他者の働きも含めた重層的な視点から捉えるべきであり⁵、哲学者の狂気を単純に理性化することはできないと主張する。このことは、自己知または自己把握という主題に関わる複数の論述を分析し、それらの狂気との関係を示すことで一層明らかになる。

以上の主張を行うため、本稿第一節では、自己把握という主題が既に作品の導入部に示唆されており、その際の自己の在り方は特に欲望の在り方によって示されることを確認する。第二節と第三節では、リュシ阿斯演説とソクラテス第一演説において、エロースが人間の内的かつ病的な欲望と理解され、特にその対象が次々と変化してしまう事態が問題視されていることを示す。第四節の I から III 項では、第二演説が前の演説を批判し、魂の本性を叙述しながらエロースと狂気を再規定する仕方を確認する。更に IV 項において、哲学者は特にアイデアを欲望の対象とすること、そしてその際、人間の内的な記憶だけではなく、外部からの強制力が魂に働き、自己の本性の把握に向かわせることが示される。そして V 項において、エロースは特定の他者への欲求として働き、特定の他者が与えられることは魂の内部の欲求にのみ帰することはできず、外部の力が想定されることを示す。

第一節 自己把握への関心——テュポンと穏やかな獣との間——

本節は、『パイドロス』導入部でソクラテスが示す自己知もしくは自己把握への関心を

³ Morgan 2010, 54–56.

⁴ Werner 2011, 47–48, 59–60, 69. 同様の解決の方針は、バーニェトによっても示されている。彼も想起の働きに注目し、哲学者の狂気を自己自身の心の内部にあるものからの靈感と理解する (Burnyeat 2012, 242, 245)。ロウも天上の世界へと向かう翼をもつ原因をアイデアの記憶に帰し、哲学者も最終的には正気の者になっているとする (Rowe 1990, 236–237)。この解釈では、成熟した正気の哲学者には神の取り憑きは起こっていないだろう。ヌスバウムは哲学者における非理性的な要素の重要性を強調し、ソクラテスがムーサからの取り憑きによって演説をなすことを指摘する (Nussbaum 2001, 202, 214–219)。ゴンザレズの解釈では、『パイドロス』の哲学者は、神に取り憑かれその代弁者になってしまう危険性に抗いながらも、靈感を受け入れなくてはならない。この解釈では、狂気において取り憑きの意味が保たれていると思われる (Gonzalez 2011, 105)。

⁵ 荻野 (2003, 169) の指摘によれば、『パイドロス』において、哲学者の魂が本来の上方の世界に戻るための手段は「孤独な修行や悟り」によるのではなく、エロースを基盤とした「徹底した対話問答による相互教育」がそのための契機となる。

確認する。この関心は、対話相手のパイドロスが尋ねる、神話解釈の問題への応答に表れる⁶。彼らは、パイドロスが懐に持つリュシアス演説を聞くのに適した場所を求めて、イリソス川に沿って歩いていく。その際、パイドロスは、通りがかった場所が北風の神ボレアスによってオレイテュイアという女性が攫われたと神話が伝えている所なのではないかと尋ね、加えて、ソクラテスがその神話を信じるか否かを問う。ソクラテスは、「知者たち」と同様、神話をそのままの形では信じずに、ボレアスという名の風が近くにある岩からオレイテュイアを落としたと考えるならば、奇抜なことにはならないだろうと答える (229c6–d1)。この説明の仕方は、グリスウォルドが言うように、ボレアスを神格から自然現象である風に変換し、擬人的な意志や恋の欲望の要素を奪いとることで、物語の脱神話化もしくは合理化を図っているとも理解できるだろう⁷。しかし、神話の合理的説明自体に対しては、ソクラテスは批判的立場をとる。このような事柄に従事する人には、神話に登場する様々な怪物や生き物が説明対象として生じてきてしまい (229d–e)、これらをもっともらしく説明するには多くの「暇」が必要となる (229e3–4)。しかし、ソクラテスは「自分自身を知る」ことがまだできていないために、そのような暇は全くないことを次のように述べる。

テキスト 1⁸

「私はまだ、デルポイ神殿の碑文に従って、自分自身を知る、ということができていない。そのため、そのことをまだ知らないのに、ほかのことについて考察するのは馬鹿げているように私には思われる。それゆえ、そういった〔神話上の〕ことどもは放っておいて、それらについて一般に認められていることに従い、今しがた私が言っていたように、そういったことどもではなく、私自身について私は考察しよう。私がテュポンよりも、何か複雑で猛り狂った獣であるのか、あるいはより穏やかで単純な生き物であり、何か神的で膨れ上がってはいない性質を分け持っているのかどうかを。」 (229e5–230a6)

ヘシオドス『神統記』によれば、テュポンはガイアの子として生まれ、その肩には百の蛇あるいは竜の頭をもち、ゼウスに挑戦する怪物である⁹。ソクラテスは、彼自身が傲慢多頭の怪物よりも複雑な生き物なのか、それとも、より穏やかで単純なものなのかという

⁶ グリスウォルドは、神話の脱神話化とテュポンについて語る箇所に、自己知の主題を読み込み、ソクラテスが自己知を達成できていない理由を分析する (Griswold 1986, 36–43)。ムーアも同主題を検討し、テュポンが傲慢さのため自己を改善できず、その御し難さのために、自己を知ることができない生き物であると特徴づける (Moore 2015, 147–150)。

⁷ Griswold 1986, 38.

⁸ 『パイドロス』の訳文は、藤澤訳および脇條訳を参考にしつつ、バーネット版テキストに基づき、筆者の訳を用いた。

⁹ ヘシオドス『神統記』 824–826 行。G.W. Most. 2006. *Hesiod: Theogony, Works and Days, Testimonia*, Loeb Classical Library, Cambridge/Massachusetts/London/England: Harvard University Press. また、Yunis 2011. 94 参照。

ように、対照的な二つの生き物を比較対象としつつ自分自身の在り方を探究しようとする。ここでの複雑／単純という対比は一体何を意味しているのだろうか。複数の解釈者がそれぞれの仕方に関連づけているが¹⁰、ソクラテスは、第二演説において、翼をもった御者と二頭の馬が一体となって働く馬車の姿で魂を表している。つまり、魂も複数の要素からなっており、多頭の存在として表される (246a-b)。さらに人間の魂に関しては、この二頭の馬のうち、一方の馬は性質と血筋において良く、他方は悪いものである。結果として、複数の要素同士での違いは、何を求めそれに対してどのように接近するかという、欲望の在り方に関して差をもたらしている。つまり、悪い馬は少年にとびかかり肉体的な快楽を求めようとするが (254a-b)、他方で、御者は少年の美からかつて見た美の实在を想起しつつ肉体的な欲望への抑制を保ち、善い馬は御者の制御に従い、悪い馬に同調しない (254b-c)。テュポンと単純な生き物との対比による考察はここで中断され、それ以上の展開を見ることはない。しかし、馬車の比喻と併せて考えると、多頭にして複雑な生き物であることは、複数の欲望を有することを示唆すると思われる。次のリュシアス演説では、恋する者の心変わり、欲望の変転が顕著に示されており、対話篇の展開としては、欲望のありかたの違いは、この後より中心的な主題となっていく。

第二節 リュシアス演説における欲望の変転

リュシアス演説は、恋する者ではなく、恋していない者に身を任せるべきであると主張する。演説の過程では、恋の様々な欠点が連ねられていくが、それらはソクラテスが後に第一演説で行うような明確な概念規定や論理的なつながりをもたない羅列のようにも見える。ただし、この中に繰り返し用いられる要素が二つ見いだされる。一つは、恋が思慮と自己抑制を欠いた病的な状態であることであり、もう一つは、恋する者は心変わりをするという理解である。病的な状態と自己抑制の欠如について、以下のように述べられる。

テキスト 2

「そして実際、恋する者たちは、彼ら自身が正気というよりも病気であることに同意し、そして、悪い仕方で思慮を働かせているのを知りながら、しかし、自分を支配することができないと同意している。」 (231d2-4)

恋の病は思慮と自己支配における問題としてあらわれる。このような問題は、他の箇所でも、適切な判断力を失っているという仕方で示されている。たとえば、恋する者は、恋の相手である少年を得たことを周囲に見せびらかすが、恋をしていない者は、自分自身を支

¹⁰ Griswold 1986, 39. Rowe 1988, 140-141. Moore 2015, 149-150.

配しているのです、人からどのように思われるかではなく、最善の事柄を選択することができる (232a)。また、恋をしている者は適切な判断力を失っているのです、理不尽に恋の相手を賞賛してしまう (233a-b)。

さらに、この病気は不治の病ではなく、患者が病的状態から脱してしまうことがある。すなわち、恋する者は心変わりをして、それがむしろ、恋の相手にとって損害となる。たとえば、演説の冒頭部分で、パイドロスに恋していないからといって、リュシ阿斯が関係を拒まれるべきではない理由が述べられるが、それは次の心変わりの想定に依拠している。

テキスト 3

「なぜなら、恋する者たちは、その欲望が止んだ時にはいつも、自分が善くしてやった事を後悔するからだ。」 (231a2-3)

テキスト 3 では、恋があてにならないと示すことで、恋していない者の良さを示唆する。ここでは欲望が止む原因について明確に言及されていないが、後の箇所では、恋は性的欲望と強く関連づけられ、欲望の停止の後にも友愛が持続する可能性に対して次のような疑念が投げかけられている。「そして、恋する者たちの多くは、恋する相手の性格や持っているものについて精通する前に、先に身体を求める。そのため、欲望が止んだその時にまだ、恋する者が恋の相手と友であろうとするかは明らかではない。」 (232e3-6)。この箇所もあわせて考えると、性的な欲望の充足によって恋が止んだときには、恋する者がそのために払った犠牲について後悔することが示唆される。さらに、恋する者は心変わりによって、新しい恋人をかつての恋人より大事にし、新しい恋人の意向によって、かつての恋人を悪く扱うことが想定されている (231c)。この心変わりにおいて、欲望そのものは恋する者から消えておらず、新しい相手が登場することから、恋の対象は変転することが予想される。そして、恋する者は、相手の性格等を知る前に性欲によってエロースをもつように、エロースの対象は、相手の内的なものに向けられてはいない。

リュシ阿斯演説における、病そして自己抑制の欠如としてのエロース、心変わりという要素は、続くソクラテス第一演説でも用いられる。この心変わりという内容が含むのは、欲望の対象が常に変わる可能性があるということである。第一節で示したテュポンのイメージへの解釈が適切であるとすれば、リュシ阿斯演説において、恋する者は、様々な方向に欲望が向かってしまうという点で、複数の頭をもち膨れ上がった獣のような者となる。

第三節 ソクラテス第一演説——病そして支配者としてのエロース——

ソクラテスはリュシ阿斯演説が必要な事柄について語っておらず、同じことを繰り返し

述べていると批判する (235a)。また、彼はどこからか聞いた話を基に、リュシ阿斯演説に対抗したことを語ることができそうだと考えている¹¹。ただし、彼は、リュシアスの話の論旨である、恋する人の無分別を責め恋していない人の分別を讃えること、恋している人ではなく、恋していない人に身を任せるべきという事柄は継承する (235e5–236a3)。パイドロスも、「恋する者は恋していない者よりも病んでいる」(236a8–b1) という前提をソクラテスに認め、第一演説は開始される。本節では、第一演説でもエロースに関して心変わりとして欲望の対象の変転が認められ、恋する者が内的に不安定な状態にあることを示す。

第一演説でソクラテスが注意するところでは、よい考察をする為には、初めにその語られる事柄についての本質を知っていなければならない (237b7–c2)。そのため、ソクラテスたちは、エロースの定義について同意を獲得した上で、それが有益なのか否かについて探究をしようとする (237c5–d3)。まず、エロースが「何らかの欲望」であることは明らかだが、恋をしていない人々も美しいものを欲することがある以上、エロースは欲望と同一なのではなく、その中の一つである (237d3–5)。さらに、ソクラテスは、リュシ阿斯演説の中でも言及されていた、自己支配の要素を捉えなおすが、人間には二種類の支配者がいるということが第一演説におけるエロース規定の特徴となっている。一方の支配者は、先天的な快樂への欲望であり、他方は、後天的な最善のものを目指す「思い」(ドクサ) である (237d6–9)。この両者が争った場合、「思い」が理性(ロゴス)によって最善のものへと導き勝利する際に、勝者は「節制」(ソープロシュネー)と呼ばれ、快樂への欲望が勝利した際には、「放縦」(ヒュプリス)と呼ばれる (237e2–238a2)。さらに、「放縦」と呼ばれる、快樂の勝利した状態は、様々な現れ方をすることがある。

テキスト 4

「しかし、放縦は多くの名前をもつものであり——というのもそれは多くの部分と多くの形をもつから——、そして、それらの形の内、たまたま一つが顕著な場合、その放縦を持っている者は当の放縦の名前をもつことになる。獲得して、美しい名前でも、価値のある名前でもないのだが。」¹² (238a2–6)

¹¹ ソクラテスが第一演説を語る際と、その最中、演説の問題に気づく際に、何らかの「取り憑き」、神霊(ダイモーン)からのお告げがあることは特徴的である。これについては、既に複数の解釈者が指摘しているが、文字通りにとるかどうかについては、解釈者によって差があるとモーガンが指摘している (Hackforth 1952, 36. Rowe 1988, 153. Morgan 2010, 50)。既刊の拙論 (三浦 2021, 52–54) でもこの特徴の重要性に関して議論した。

¹² “ὑβρις δὲ δὴ πολυώνυμον —πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυειδές—καὶ τούτων τῶν ἰδεῶν ἐκπρεπὴς ἢ ἀντύχη γενομένη, τὴν αὐτῆς ἐπωνυμίαν ὀνομαζόμενον τὸν ἔχοντα παρέχεται, οὔτε τιὰ καλὴν οὔτ’ ἐπαξίαν κεκτηθήσεται.” (238a2–6、強調は筆者による)。バーネットは “πολυμελὲς γὰρ καὶ πολυμερές” と校訂する。本稿は、B 写本とストバイオスに基づく上のテキスト校訂で解釈する。ハックフォース、デ・ヴリース、ロウ、藤澤、脇條らがこの読み方をとる (Hackforth 1952, p. 39. n. 1; De Vries 1969, 85; Rowe 1988, 42, 156; 藤澤 2001, 84 (研究用註)、脇條 2018, 33)。ユニス は πολυμερές と πολυειδές の組み合わせで読む (Yunis 2011, 44, 114)。バーネットのテキストでは、「多くの成員と多くの部分をもつ」となって、類似した意味と音を持つ語が連ねられ、一種の洒落になっていると思われる。ハックフォースや藤澤が指摘するように、採用

放縦が「多くの部分と形」を持つことは何を意味するのだろうか。直後の文章では、放縦には様々な対象があり、その対象によって様々な名前をもつと言われている（食べ物に向けられた場合は「暴食」、238b1）。つまり、放縦は欲望が思いに勝ち支配者になった状態であるが、欲望の対象は様々である為、放縦の中には様々な個別のものがあり、その姿も多様である。加えて、テキスト4によれば、人は自身のもつ放縦の名によって、名前が付けられる。放縦の名前によって、当人を把握し、一言で言い表していることから、当人の特徴はその欲望の仕方で表すことができる。欲望はその人の在り方を示しており、最終的な規定になるとは限らないとしても、当人の本質を掴むうえでの材料にはなるだろう¹³。放縦の形に応じて、それを有する当人の名称も様々に変わり（たとえば、暴食、飲兵衛など）、その人の顕著な性質を示すことになる。

放縦と欲望の関係が示された上で、一種の欲望として定義されたエロースについて更に詳細に述べられる。非理性的な欲望が、正しいものへと向かう「思い」に勝って、美の快樂へと導き、なおかつ、自分と似た諸々の欲望によって身体的美へと導かれ、力を与えられる時、「力」（ローメー）という言葉からとって、エロースと呼ばれることになる（238b7-c4）。このエロースの再規定では、快樂へと向かわせる支配的力が認められる。ただし、それは他の「諸々の欲望」からの影響を受けて、特に身体に対して向けられていく。放縦には様々な対象があるとされたが、さらにこの再規定では、身体的美へと向かう非理性的欲望は、単独で働くのではなく他の同様の欲望から助けを得ている。つまり、様々な欲望が同時に存在しながら身体へと向かっており、エロースの対象への向かい方はより複雑になり、また混乱したものになると思われる。

以上のエロースの規定を経て、それがいかなる利益や害をもたらすかについて述べられることで、エロースの評価がなされる。恋する者は「欲望に支配され、快樂に隷属している人」（238e2-3）であり、恋の相手をできる限り快いものにすることが必然である。そして、「病人」である恋人にとっては、逆らわない者は全て快い（238e4-5）。その為に、恋する者は恋の相手が弱く、自分に匹敵しないことを望む。具体的には、恋の相手について、（1）思惟に関して劣っている者にする（239a）。（2）知的な交際や哲学から遠ざける（239b-c）。（3）身体が柔弱なものであることを求める（239c）。（4）財産や家族、妻子や家といった所有物をなくすことや、できるだけ持たないことを望む（239e-240a）。このように、精神、交際、身体、所有物の広範囲にわたり、恋する者は恋の相手を劣った者にしようとする¹⁴。

そして更に、本節で注目されるところでは、恋する者の心変わりが害として示唆されている。恋の相手は、恋する者の様々な不快さを、善いことへの希望のために耐えていた

したテキストには、後続の *τῶν ἰδεῶν* と *πολυειδής* とを意味上対応させられる利点がある。

¹³ ソクラテスは自らを「言論を愛する者」、「学びを好む者」と形容する（228c1-2, 230d3）。

¹⁴ ニハーマスとウッドラフはこれらの欠点がリュシ阿斯演説よりも組織だって提示されており、演説後半がエロース規定に基づいて導出されていることを指摘する（Nehamas and Woodruff 1995, xxxi, n.27, p.19, n.44）。

(241a)。ところが、恋する者の中で、支配者が交換されることがある。つまり、恋の終わりと共に病的状態が去りながら、恋の最中の様々な約束を果たさねばならない時に、支配者としての恋（エロース）が次のように変えられ、結局彼は約束から逃亡する（241a-b）。

テキスト 5

「〔恋する者は〕、その時負債を払わねばならないが、自分の中の支配者と指導者を、エロースと狂気（マニアー）から、知性（ヌース）と節制（ソープロシュネー）に変え、別人となってしまうっており、〔恋の相手である〕少年はそれに気づいていないのである。」（241a2-4）

エロースは支配者であるが、絶対的ではない。狂気と共にエロースが、理性的なものに支配権を譲ることがあるからだ。特にこのテキストでは、支配者の変更によって、その人自身が別人となっているとまで言われている。リュシアスが繰り返し咎めていた心変わりについて、ソクラテスは人間の魂の支配関係にその原因を求め、より整理された形で説明している。テュポンのイメージを再び用いると、恋する者はその時の状態で、次々と主たる頭を変えてしまうような恋の相手にとってあてにならない生き物なのである。

第四節 ソクラテス第二演説——エロースの二重性と哲学者の自己把握——¹⁵

I. エロースへの祈願としての第二演説

第一演説はエロースを病的な欲望として規定しその害を説明した。他方で、第二演説はエロース規定とそれにまつわる狂気のみなおしを行うことで、エロースを再評価する。ソクラテスは既に第一演説の最中に自らの議論に対して当惑を覚えており（242c）、話を終えて去ろうとする際には神霊（ダイモーン）の声が彼を引き留めていた（242b8-c3）。その理由は、第一演説が、神あるいは神的なものであるはずのエロースを悪しきものと語っていることから、「愚かで、不敬虔」であり（242d7）、「健全なことも真なることも」全く語っていなかったからである（242e5-243a1）。これを浄めるために語られるのが、「取り消し」としての第二演説である。ソクラテスが言うにはこの方法の由来は古く、詩人ステシコロスがヘレネを悪く言ったことで視力を奪われた際に、取り消しの歌を作り視力を取り戻したという（243a5-b3）。これまでの演説では、エロースは人間の中の病的欲望であった。しかし、第二演説では神あるいは神的なものとしてのエロースが提起され、ソクラテスはエロースを批判したことで罰を被る前に取り消しの歌を与えようとする（243

¹⁵ 本節の内容は、神的狂気やエロースに関わる自己把握の分析の点で、拙論（三浦 2021, 55-64）の内容と重複する部分がある。

b3-7)。第二演説においては、今まで人間の欲望の一種として扱われてきたエロースに対して、神あるいは神的存在としての身分が与えられ、そして、人間から何事かを奪う力をもつものとして恐れの対象となっている。以上のエロースの身分の捉えなおしが示唆された上で、それがもたらす狂気とエロース自身について詳細に語られていくことになる。

II. 神的狂気の導入

第二演説は、前の演説が狂気を全て悪しきものとして扱っていたのに対し、人間にとっての最大の善なるものは、神的狂気を通じて与えられることを主張し（244a6-8）、エロースの復権をはかる。エロースの狂気もそこに含まれる神的狂気には、他に、（1）予言者の狂気（244a-b）、（2）浄めの儀式を司る者の狂気（244d-e）、そして、（3）ムーサの神々から与えられる狂気（245a）、がある。彼らは神々に取り憑かれ、正気を失っている時に、価値のある善いことを為したり、善い作品を作ったりすることができる。たとえばそれは、（1'）未来の事柄への正しい導きであり（244b3-5）、（2'）過去の罪に由来する現在の悪からの解放（244e4-245a1）であり、（3'）正気の詩人が及ぶことのできないような作品（245a7-8）、といったものである。ただし、これら三種の神的狂気に認められる善さは、彼らが神から与えられた、予言の内容や、浄めの効果、そして詩作品の質に認められており、彼ら自身の間人としての善さについては言及されていない¹⁶。しかし、これまでの演説で問題となったのは、狂気の人自身が病的であり、恋の相手にとって有害であることだった。エロースの狂気が人間に及ぼす影響を評価するためには、その本人自身の質についても述べなくてはならない。

ソクラテスは、エロースが「最大の幸運の為に神々から与えられている」ことを示すため、人間的な魂と神的魂の両方の本性について述べようとする（245b7-c4）。このことは、ソクラテスが人間の本性についての考察へと踏み込むことを意味し、導入部で示されていた自己把握の営みに関連した探究に進むことになる。

III. 魂の形と翼

魂の本性は、魂不死の証明（245c-246a）と魂の形と機能の説明（246a-249d）とを通じて語られる。魂の不死は、魂自らが自己運動の原因であり、運動や生の停止を被らないことから論証される。不死証明も本対話篇の理解に欠くことのできない議論だが、本稿では紙幅の都合上、魂の形とエロースの働きの分析に焦点を絞る。

ソクラテスは、魂の形について、「翼を持った二頭の馬と御者からなる、一体となった機能（デュナミス）」（246a6-7）に似ているものと規定する。この形は神々と人間の魂両方に共通している。しかし、神々の魂の場合、馬車を構成する二頭の馬は共に善き性質と善き生まれを有するのに対し、人間の魂の場合、片方の白馬は善い性質と生まれをもつが、

¹⁶ 拙論（三浦 2021, 56）でこの点について言及している。

他方の黒い馬は、悪い性質と生まれをもつ為に、操縦が困難である（246b）。また、テュポンが無数の頭をもつものに対して、魂も三つの頭を持っているという意味では、多頭の生き物であるが¹⁷、馬車は三つの働きを一つに統合する仕組みを持っている。通常の馬車においては、その運動の原因は馬に帰され、御者がそれを統制する役割を果たすだろう。だが、魂はただの馬車ではない。この馬車の目指す先は上方にあり、魂はその翼によってそこに達することが以下のテキストから示唆される¹⁸。

テキスト 6

「一方で、魂が完全で、そして、翼を持っている時には、天を駆け、宇宙全体を秩序づけるが、他方で、魂が翼をなくす時には、何か硬いものを掴むまで運ばれ、土の性質を持つ身体を捉え、その硬い所に住み着く…」（246b7-c4）

魂は翼の機能により、天上に赴く（246d6-7）。その際、魂はゼウスを最高の指揮者として天上を行進し、天球の外側には、身体的感覚では捉えられず、「魂の導き手である理性のみによって把握できる」ウーシア（真の存在）がある（247c6-8）。このウーシアこそが、馬車としての魂が目指す先のものである。そして、神々の魂と「適切なものを受け入れようとする全ての魂」が有する思惟は、純粋な理性と知識によって養育されるために、天の外側で、「実在」（τὸ ὄν）を見て喜び、真実を観照することによって育てられ、善い状態になると言われる（247d1-5）。しかしその他の魂は神々の行進に追随し、なんとか様々な実在を見るが、その劣った性質のために、行進について行くことができず翼を失う場合がある（248a4-b3）。翼を失った魂は実在を見ることができず、「思い」を養育に用いることになる（248b5）。このような苦難を伴う営みの目的は、ただ天上を行進することだけにあるのではない。真実の観照によって神の魂が育まれるのと同様、魂は天上の「真実の平原」を見て、自らの最善の部分のための唯一の適切な糧を得る（248b5-c2）。つまり、天上に赴くことにより、自らを養育することが暗示されている。

人間の魂は、神の行進に随行し実在をみることができなくなると、翼を失い地上の世界へと落ち、生まれ変わる。つまり、自らの養育が完遂されない場合が想定されている。この生まれ変わりでは九つの序列が定められているが、注目すべきなのは、哲学者や、ムーサ/エロースの徒が特に良い位置につけられており、その理由が地上での「記憶」の使い方に帰されていることである。すなわち、かつて最も多く真実を見た魂が第一の序列

¹⁷ ロウ（Rowe 1988, 140）とムーア（Moore 2015, 149-150）は馬車を『国家』588cの多頭の生き物としての魂と比較している。

¹⁸ 拙論（三浦 2021, 57）で馬車の特殊性について言及している。ヌスパウムは哲学者における非理性的要素や悪い馬の機能も重視しようとするが（Nussbaum 2001, 214）、テキストから直接示される限りでは、翼こそが馬車の本来の機能を果たしている。またロウが指摘するように、実在の記憶（恐らく馭者のみがこれを有する）こそが魂が上方に向かう原因となる（Rowe 1990, 236）。この場合、悪い馬が魂本来の仕事に貢献できるか明確ではない。ヌスパウムの解釈の問題については、拙論（三浦 2021, 58-59）でも扱った。

に属し、知を愛する哲学者、美を愛する者、ムーサの徒、エロースの徒に生まれ変わる (248c-e)。人間は地上でも知の働きを有するが、それは形相 (エイドス) に即して、多くの感覚的事物から一なるものへとまとめ上げることを意味し、神の行進に随行していた際に見た「真の实在」 ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma$) を想起することによる (249c1-4)。さらに、記憶によって、魂の翼を再び与えられることが、以下のように言われる。

テキスト7

「したがって、哲学者の思惟だけが正しく翼を持つことができる。というのも、それは記憶によってできる限り、かのももの傍らに、すなわち、神がその傍にいて神的存在であるようなものどもの傍にすることができるからであり、人はそれらの記憶を用いて、完全な秘儀を完遂し、その人だけが本当に完全な者となる。彼は、人間が熱心になるものから離れ、神的なもの傍にいて、一方で、多くの人達からは、正気を失っていると批判されるが、他方で、彼が神憑りになっていることを多くの人達は気づいていない。」 (249c4-d3)

このテキストは「記憶」の重要性を語ると同時に、哲学者の狂気の在り方を説明している点で注目すべき箇所となっている。ここで直接的には言われてはいないが、哲学者の記憶の対象であり、神すらもその神性をその傍らで得る「かのもものども」は、テキスト7の直前に言及されている、魂がかつて見た「真の实在」であろう。この場合、魂はそのような真の实在の種類のもものと共にあり、その結果として、正気を失っていると人々から非難されるが、しかし、その本当の状態は「神憑り」なのである。それゆえ、テキストは、哲学者の魂が自身の内部にある記憶によって翼をもち狂気の状態にあると示しているように見える。実際、複数の解釈者がこのテキストを哲学者の狂気の特異性を示すものとして重視している。つまり、彼らは、エロースの狂気が、他の神的狂気とは異なり、外部にある神格の取り憑きではなく、魂の内部にあるものを原因とすると見ている¹⁹。たとえば、モーガンによれば、哲学者の魂は外部の神格に侵入されているのではない。哲学者の魂の狂気の原因は、アイデアの記憶によって、神的なものに接近していることなのである。同様にウェルナーも、哲学者は「真の实在」等の言葉で表されるプラトンのアイデアに取り憑かれていると解釈する²⁰。たしかに、「实在」や「真の实在」といった、プラトンのアイデアを指し示す種類の存在が、哲学者において神憑りを成立させる要素であることは明らかである。ただし、哲学者が有するエロースの狂気の内実は、テキスト7以降の箇所でも、地上における少年に対する恋の進行と共に、更に詳細に説明されている。その内容を鑑みると、エロースの狂気は、魂をアイデアにのみ向けさせるのではない。エロースは魂に対して自己把握に向けていく強制力を持ち、そこにおいて他者との密接な関わりも必要と

¹⁹ Burnyeat 2012, 242, 245. Griswold 1986, 75. Morgan 2010, 54-55. Werner 2011, 59.

²⁰ Werner 2011, 59.

なる。エロースの複雑な内実を次のIV項以降で見ていく。

IV. エロースによる捉われと魂の自己本性の把握

第二演説は、魂の形、魂が求める対象、そして、地上に落ちた魂が想起によって再び実在を見ることを述べた後、エロースの狂気を詳細に語っていく。これは以下の複数の要素の説明からなる²¹。(1) エロースの狂気と美の想起 (249d–250e)、(2) 美への恋と翼の復活 (250e–252c)、(3) 様々な恋人のタイプ (252c–253c)、(4) 恋の相手の捕捉 (253c–255e)、(5) 恋の最終段階 (255e–257a)。このIV項では、恋する者とその恋の相手には、彼らが付き従っていた神に応じた様々なタイプがあることを示した(3)の箇所注目する。(3)では、魂がエロースに捉われている記述があり(テキスト 8)、さらに、恋する者が、エロースによって、自身と恋の相手とその神的本性を共有するところの神を見るように「強制」される描写がある(テキスト 9)。たとえば、以下のような「捉われ」に関する記述がある。

テキスト 8

「そして、ゼウスの従者の中の、捉われた者 (ὁ ληφθείς) は、翼を持つことのより重い重荷に耐えることができる。」(252c3–4)

ゼウスの従者であった哲学者の魂は何らかの形で捉われている。テキスト 8の直前では、神々が、エロースを、その翼を生ぜしめる強制力から、「プテロース」(翼を持ちし者)と呼んでいると述べられており(252b4–c2)、この直後では、戦の神アレスの従者であった者の魂は、「エロースに捕まり、そして、恋の相手に不正をなされたと思った際には」、自分と相手を殺そうとすると言われている(252c4–7)。「捉える (λαμβάνειν)」という語は、神的狂気の一つ、ムーサの狂気が魂を捉えることを描写する際にも用いられており(245a2)、神的存在からの取り憑きをも意味する。ウェルナーが哲学者の狂気をアイデアからの取り憑きとして説明するのに反して、テキスト 8は文脈上明らかにエロースの取り憑きを示しているのである。このように、哲学者の狂気は、他の神的狂気と同様、受動的な捉われの要素を持っており、そして、それはアイデアではなく、エロースによってなされている²²。だが、モーガンはこの際に、エロースは神を意味するのではなく、上方へと向かう神的な欲求であるとして、他の神的狂気に想定される外部の存在の侵入を否定する²³。つまり、モーガンの主張に従えば、魂は受動的に捉えられているように見えるが、

²¹ 以下のテキストの区分の仕方、テキスト 8の分析、ならびにウェルナー解釈への批判については拙論(三浦 2021, 60–63)と重複する部分がある。

²² ウェルナーも哲学者における受動性の要素を認めるが、哲学者は神格ではなくアイデアによって取り憑かれることや、アイデアの探究が能動的なものであることを強調する(Werner 2011, 61)。

²³ Morgan 2010, 56.

自ら自身に取り憑かれているという他の狂気にはない特異性がある。また、魂は自らの記憶を用いて実在を想起するという点で、主体的な探究を行っている。しかしながら、恋する者は魂に対して自らの本性を探究するように、何らかの強制を受けていることも以下のように言われている²⁴。

テキスト 9

「そのためゼウスの従者たちは彼らによって恋される者が、魂に関して、何かゼウスの性質をもつことを求める。そして、彼らは、恋の相手が、知を愛し指導者たる本性をもっているかを調べ、その人を見出し恋するようになる、相手がそのような者になるよう、あらゆることをなす。そして、彼らが以前に〔知を愛する〕営みに従事したことがなければ、その際それを行おうとし、何事かを学ぶことができるなら誰からでも学び、自分でも追及する。彼らは自分自身の中から自分自身の神の本性を発見しようとする際に、うまくやることができる。その神を見るようにと強く強制されている (ήναγκάσθαι) からだ。そして、記憶によって神を把握し、取り憑かれ、人間が神に与ることが可能な限り、その神の習性と生き方を得るのである。」(252e1–253a5)

ゼウスの従者であった哲学者の魂は自らの神の本性を発見しようとする。その際には、当の神を見るように強制され、取り憑かれた状態にある。テキスト7の想起の文脈では、魂はかつて見た真の実在との関わりにおいて神憑りになっていたことが強調されていた。しかしここでの実際の恋愛の最中には、魂は受動的に強制力を受け、自分が従う神に関わる際に取り憑きが発生している。モーガンはこの箇所についても、神憑りになっている際に「記憶」の働きがあることから、神憑りを魂の内的な働きに還元しようとする²⁵。確かに、この記憶があつてこそ、恋の相手に求める性質を見出すことが可能であり、エロースにおいて内部の記憶が決定的な役割を果たすのは間違いではない。しかしながら、テキスト9の直後では、恋する者は神の本性を学ぶことの原因を恋の相手に帰すことが言われており(253a5)、相手の重要性は本性の探究を行う当人にとって大きいように思われる。ただし、恋する者のこの考えが正確であることは保証されておらず、誤解の可能性は残る²⁶。あるいは、このテキストは、少年が直接的原因であると言っているのではなく、「彼のお陰で」という程度の意味でとるべきかもしれない。テキスト8と9が示唆するところでは、強制力の原因はエロースにあり、この少年そのものが主体的原因となって恋

²⁴ 強制力の存在については拙論(三浦 2021, 63)でも指摘したが、本稿ではそれを踏まえて、他者との関わり的重要性について議論を展開した。

²⁵ Morgan 2010, 58–59. モーガンは神をアイデアに接近する為の「模倣」対象であると見なす。

²⁶ 口頭発表では恋する者の考えから少年を自己探求の原因として単純に解釈していたが、荻原理氏からこの考えが不正確である可能性を指摘していただいた。フェラーリによれば、少年は本性を見るための原因としてだけではなく仲介者として、恋する者から認められている(Ferrari 1987, 173–4)。

する者にとりついているわけではない。ただし、エロースが働くにあたっては、まず他者としての美が恋するものにあられ、恋する者は少年を探究の原因とみなすことで、「より一層」彼を愛することになる（253a5-6）。さらに恋する者がこの強制力によって向かう先には、内的な記憶やアイデアだけではなく、恋の相手との関わりが含まれる。たとえば、「ゼウスから汲み取ったものを、バッカスの信徒のように、恋の相手の魂に注ぎかけ、できる限り〔その相手を〕、彼らの神に似たものにする」（253a6-b1）ように、恋の相手をより本来の性質をもつようにする。この過程からすると、強制からはじまる一連の自己把握に関しては、少なくとも恋する者は同じ本性をもつ恋の相手が貢献していると考えており、そして、相手の性質を改善していくような他者との関わりが継続される。

リュシ阿斯演説と第一演説においては、欲望の充足が済めばその相手が必要とは限らず、相手の選択に関して本質的な理由はなかった。しかし、エロースの狂気が関わる関係においては、恋の相手は、恋する者と共通する特定の本性を有しており、より一層その性質を持つように働きかけられる。そのため、エロースの影響は、自己の記憶を基にしたアイデアへの欲望とそれへの接近においてあるだけではなく、特定の他者との継続的な関係をもたらす²⁷。このことは当然恋の相手にとっても大きな意味を持つ。恋する者が向けてくるものは、身体的欲望の充足で止むものではない。そして、恋の対象となるものは、自身の移ろいゆくものでなく、その神的本性である。しかも、恋する者は、恋の相手の本性をより本来的な「知を愛し指導者たる」ものへと近づけてくれる。

V. 相互関係としてのエロース

エロースの狂気についての演説の進行とともに、恋する者と恋の相手の関係も進展する。最終的に少年が恋する者を受け入れる際の過程を、ソクラテスは、ヒメロスという愛欲の流れの相互移動によって表現する（255c）。

テキスト 10

「その時、ゼウスがガニューメデスを愛する際にヒメロス（愛欲）と呼んだ、かの流れが、大量に恋する者に流れてくる。それは一方では恋する者へと入り込み、他方で、それが一杯になると外へと流れだしてくる。まるで風やこだまがなめらかで固いものからはねかえってきて、もともとそれが発したところへと再び運ばれるように、この美しきものの流れが再びその美しい恋の相手へと目を通じて入っていく。」（255c1-7）

この流れは最終的に魂に到達して、恋の相手の翼が生えるように刺戟し、彼の魂をエロースで満たすことになる（255c）。愛欲の流れは元々恋する者の外から当人に流れ

²⁷ 特定の他者が求められることは、相手が有する個人的なものが求められることを意味するとは限らない。哲学者の魂が目指すものは、彼らが共有するゼウスの性格である。彼らの個別的な性格の一致点などが求められるわけではない。

こんでいるが、それに満たされた結果として、今度は逆に恋の相手に流れこみ、彼の中にエロースは生じる。恋の相手である少年は自分の恋の原因が明確には分からず、「鏡の中に自分を見るように、恋する者の中に自分を見ている」という事態を理解していない(255d5-6)。ここでは、少年も一種の自己把握の端緒にあるが、見ているものが自身のものとは把握していない。恋する者と恋の相手が、程度が異なるとはいえ、共に何らかの自己把握に達する恋の関係においては、両者とも他者を必要としていると思われる。愛欲の流れの出発点は、自らの魂の内にものみあるわけではなく、両者がお互いから得ていることになるからだ。恋人たちは、愛欲の流れからお互いに対する親愛をもつようになるが、理想的な場合には、身体的欲望に屈することはない。思惟が彼らを整えられた生と哲学に導き、この世の生は至福なものとなり、この世の生を終えてからは翼を得る(256a-b)。その際には、人間的な正気も神的な狂気も与えることのできない善きものが勝ち取られることになる(256b5-7)。

一連の恋の過程を鑑みると、哲学者の魂がエロースの狂気において、自己を把握するためには、ゼウスに類似した性質を共有する恋の相手を必要とする。そして、そのような相手と出会い関係を継続できるかどうかは、魂の内部の記憶や欲求の存在のみに帰することはできないと思われる。このように考えた場合、第二演説がエロースに対する祈りで終わる意義を理解することができる。ソクラテスは、第二演説の末尾で「恋の技術」を自分から取り上げないこと、そして、美しき人達のところで、自分がより尊重されるよう祈願する(257a6-9)。モーガンは、第二演説における魂の記憶の働きを重視し、エロースの狂気が「取り憑き」としての狂気とは異なる仕方で把握されていると理解する。他方でモーガンは、神的な狂気における靈感といった従来の宗教観に属するものをソクラテスが単純に廃棄せず、エロースへの祈りが慣習に適った仕方でなされていることも認めている²⁸。モーガンは、十全な解答は与えられないとしつつも、ソクラテスの態度の理由を、彼が形而上学的世界についての正確な知識を欠いていることと、彼の「知的謙虚さ」に求めようとする。そして、彼の祈りや誓いは、従来の宗教的信念への帰依を強いるものではないと解釈される²⁹。つまりモーガンの解釈では、ソクラテスは、神や宇宙の在り方について自分の無知を認めつつ、従来の宗教的信念についての詳細な正否については細かく議論できない中で、最大限公正な態度を神に対して取ろうとしている。そのため、彼は従来の宗教的信念を直接否定せず、祈りの様式を避けないということになるだろう。確かに、エロースが人間に類似した意図や怒りをもつかどうかはさだかではなく、それに対する論証もなされていない。モーガンが言うように、ポレアスの物語の脱神話化について関心をもたなかったソクラテスは、そのような問題に少なくとも現状では注力することはないだろう³⁰。ただし、我々がここまで見てきたように、エロースにおいて特定の他者との関わりが特に

²⁸ Morgan 2010, 60.

²⁹ *ibid.*

³⁰ *ibid.*

自己把握において必要であることを考慮すると、ソクラテスが祈りを行うことに関して、謙虚さからくる知的に慎重な態度を読み取るだけではなく、その妥当性を見ることが出来る。つまり、特定の性質をもつ他者に出会えるのか、またその他者が恋する者と共に自己を継続的に改善していくかどうかは、恋する者の側の魂内部の在り方や努力だけで決まることからではない。このように考えると、ソクラテスが「美しき人達」との関わりについてエロースに祈願するという形式をとることは、特定の性質をもつ他者を必要とする、魂の自己把握のありかたと整合すると思われる。

結び

本稿は、エロースの複数の意味を鑑みつつ、エロースの力は、魂の内的なアイデアへの欲求にのみに帰すことはできず、その外にある強制力をも有していることを示そうとした。これが成功しているならば、ソクラテスは、最初に示されたエロースの欲望／神の二重の意味に対して、より複雑な内実を与えていることになる。すなわち、エロースは、一方では、実在への欲求として機能し、他方で、魂に取り憑き、特定の他者との関わりを通じて、魂に自己の本性を把握させるような強制力を意味する。ただし、この第二演説そのものは、『パイドロス』篇後半部の弁論術分析において批判の対象となっており、演説内容の真実性に対して疑いが示されているという解釈もある³¹。今後、後半部も考慮に入れた上で、第二演説の内容の正当性を検討したい。

(付記：本研究は JSPS 科学研究費 JP21K12832 の助成を受けたものです。)

文献表

テキスト

Plato, *Platonis Opera*, tomus II, edited by J. Burnet. Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 1901.

翻訳および注釈書

De Vries, G. J. 1969. *A Commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

藤澤令夫、2001、『藤澤令夫著作集IV プラトン『パイドロス』註解』、岩波書店。

Hackforth, R. 1952. *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

A. Nehamas and P. Woodruff. 1995. *Plato Phaedrus*. Indianapolis/Cambridge: Hackett.

³¹ スコットによれば、弁論術分析での類似性を用いて誤誘導することへの批判が、第二演説に向けられている (Scott 2011, 190–194)。

Rowe, C. J. 1988. *Plato: Phaedrus*, second edition, Aris&Phillips Classical Texts, Oxford: Oxbow Books
(the first edition was published in 1986).

脇條靖弘（訳）、2018、『プラトン パイドロス』、京都大学学術出版会。

Yunis, H. 2011. *Plato: Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.

二次文献

Burnyeat, M.F.2012. “The passion of reason in Plato’s *Phaedrus*” in *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, vol.2. Cambridge: Cambridge University Press: 238–258

Ferrari, G.R.F.1987. *Listening to the Cicadas: A study of Plato’s Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gonzalez, F. J. 2011. "The Hermeneutics of Madness: Poet and Philosopher in Plato’s *Ion* and *Phaedrus*" in P. Destrée and F. G. Herrmann (ed.), *Plato and the Poets, Mnemosyne Supplements*, vol. 328, Leiden/Boston: Brill: 93–110.

Griswold, C.L.1986. *Self-Knowledge in Plato’s Phaedrus*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

三浦太一、2021、「プラトン『パイドロス』における狂気の意義」、『哲学論集』第五十号、上智大学哲学会、51-69.

Moore, C. 2015. *Socrates and Self-Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Morgan, K. A. 2010. “Inspiration, recollection, and *mimēsis* in Plato's *Phaedrus*” in A. Nightingale and D. Sedley, (ed.), *Ancient Models of Mind: Studies in Human and Divine Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press: 45-63.

Nussbaum, M. C. 2001. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Revised edition (first published 1986). Cambridge: Cambridge University Press.

荻野弘之、2003、『哲学の饗宴：ソクラテス・プラトン・アリストテレス』、NHK 出版。

Rowe, C.J. 1990. “Philosophy, Love, and Madness” in C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind: Issues in Ancient and Modern Philosophy*. Oxford: Oxford University Press: 227–246.

Scott, D. 2011. “Philosophy and Madness in the *Phaedrus*.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XLI: 169–200.

Vlastos, G. 1981. “The Individual as an Object of Love in Plato” in *Platonic Studies (Second Edition)*, Princeton: Princeton University Press: 3-42.

Werner, D. 2011. “Plato on Madness and Philosophy.” *Ancient Philosophy* 31: 47-71.

後記

当日の発表原稿に対して様々なご指摘や質問をいただきましたことに感謝申し上げます。私の理解不足もあるかとは思いますが、主題別にコメントをまとめます。今後さらに考察を継続いたします。

1. 他対話篇との整合性

- I. 『パイドロス』ではエロースは神あるいは神的なものとなっている。だが、『饗宴』のディオティマの教説では、エロースは神ではなく、神と死すべきもの間にあるダイモーンとされる。両対話篇の違いをどう考えるか。(納富信留先生)
- II. 本発表では、分裂した欲望としてのテュポンは人間全体を示し、馬車の馭者・馬はそれぞれ欲望を持つ。しかし、『国家』の魂三部分説では、欲望は魂の欲望部分だけに帰されている。欲望の所在の理解において違いがあるのでは。(稲津阿育先生)

2. 内と外という区別の理解

- I. 狂気(マニャー)を理解するにあたり、内なる欲望と外部からの取り憑きという区分が用いられているが、マニャー理解に内/外という区分は適切なのか。(中畑正志先生)
- II. 発表者のエロース理解では、外部の他者の必要性や神エロースへの祈願を強調し、内的欲望を越えた「超越」の要素を想定している。だが、外部という概念から「超越」を導くのは議論に飛躍がある。「内/外」概念の整理が必要。(栗原裕次先生、納富先生)

3. 自己知/自己把握に対する解釈

- I. 本発表が導出している自己把握は、人間本性一般への理解を意味している。しかし、ソクラテスにとって問題となる「汝自身を知れ」という言葉には、人間としての自己だけでなく個として自己の在り方を知れ、という内容が含まれるのではないか。(山口義久先生)
- II. 発表者が使用する「自己把握」という語の意味が明確ではない。(一色裕先生)
- III. 発表者は、恋する者が恋の相手を自身の本性探究の原因と考えていることから、自己本性を理解する上での他者の必要性を主張している。だが、この恋する者の考えがそもそも不正確なのではないか。(荻原理先生) → 本稿該当箇所の注でも言及しました。

4. 美と恋というテーマ

- I. 恋を考えるにあたって、美という特別の対象があることへの考察が必要ではないか。恋については、畏れの要素や、少年との羞恥心も含んだ個人的な関係がある。(一色先生)
- II. 恋愛関係において、両者がアイデアの記憶を共有することが重要なのではないか。(稲津先生)

5. 哲学者の性格

- 本発表のようにエロースを理解した場合、哲学者は最終的にどのような者となるのか。
(高橋雅人先生)